

TRADICIÓN CLÁSICA Y TRADICIÓN CRISTIANA: ENTRE EL SOCRATISMO Y LA DESHELINIZACIÓN

Por CÉSAR FÉLIX SÁNCHEZ MARTÍNEZ*

1. Un olvido selectivo: consideraciones preliminares

El concepto de *culture wars*¹ se origina en medio de los debates mediáticos y sociales y a la contraposición de *lobbies* en los Estados Unidos en la década de 1980, entre los defensores de los valores tradicionales y los de la llamada contracultura que, en distintos grados y matices, había emergido veinte años atrás, bebiendo de fuentes neomarxistas, freudianas e irracionalistas. Los grandes temas que conformaban el campo de batalla eran el aborto, las relaciones entre moral pública y libertad de expresión y/o religión y función pública, y la licitud moral y jurídica de los comportamientos homosexuales².

Estas guerras parecen haber llegado al Perú hace algunos años. Aunque, como revelan las encuestas, la mayoría de la población sigue manteniendo criterios tradicionales en asuntos de vida y familia, las élites intelectuales, periodísticas y mediá-

* Universidad de Piura.

1. El término fue introducido por James Davison HUNTER en su libro *Culture Wars: The Struggle for Defining America*, New York, Basic Books, 1991.

2. El debate sobre el homosexualismo en EEUU cobró fuerza a raíz de la sentencia de la Corte Suprema en el caso Bowden *versus* Hardick de 1986, que reafirmó la constitucionalidad de las leyes antisodomíticas del Estado de Georgia. Nadie exigía ni mucho menos imaginaba todavía (ni siquiera entre los sectores más radicales del *lobby gay*) la posibilidad de alguna institución que representase un efecto jurídico del vínculo homosexual. El hecho de que en los últimos años el debate se haya centrado en el llamado matrimonio homosexual, aprobado por la Corte Suprema el 26 de junio del 2015, revela el grado de avance de la reingeniería social contracultural.

ticas son absolutamente unánimes en su apoyo a los neoderechos contraculturales. Un dispositivo retórico usual en la descalificación de los opositores de la contracultura es asumir que sus posiciones (especialmente aquellas que apuntan hacia una naturaleza de las cosas) son de índole religiosa –y en ocasiones fundamentalista–, quitándoseles de esa forma la posibilidad básica de poder incluso opinar sobre el tema. Este dispositivo esconde la paradójica idea implícita de que cualesquiera conceptos que procuren definir esencias son esencialmente religiosos, ignorando que la esencialidad y consecuente naturaleza del ente, especialmente del racional, fue una verdad demostrada por la *lumen rationis* varios siglos antes de la Revelación cristiana, a través de la filosofía clásica. Tamaño olvido selectivo resulta bastante revelador, especialmente de la ausencia de formación humanística en las élites oficiales en el Perú.

Cabe señalar también que en los medios católicos este olvido selectivo se encuentra también presente. Una interpretación de visos modernistas e irracionistas de la «radical novedad» de la Buena Nueva de Cristo, un amor excesivo a toda suerte de modas intelectuales aparentes y, por sobre todo, el generalizado marasmo intelectual en el clero y el laicado (inédito en la historia de la Iglesia en el Perú) han llevado a olvidar en el ámbito católico aquella rica simbiosis entre la Revelación cristiana y la Tradición clásica, que acabaría dando origen a la civilización occidental.

En el presente artículo se pretende repasar sintéticamente el legado de esta simbiosis, oscilante, en ocasiones, entre la armonía y la ruptura. Solo mediante un estudio de esta experiencia trascendente en la historia de la cultura humana es que términos como «evangelización de la cultura» o «armonía entre fe y razón» pueden dejar de ser eslóganes vacíos y convertirse en instrumentos fecundos para la *aedificatio civitatis Dei*, tanto en el orden divino como en el temporal.

2. «Sois, oh dioses, crueles y maléficos»: La defensa clásica de la naturaleza

El Canto XXIV de la *Iliada*, verdadera culminación del poema, nos trae una imagen formidable: Aquiles arrastra el cadáver de Héctor alrededor del túmulo de Patroclo. Ante el ultraje al «divino» Héctor –que, como gran parte de los personajes troyanos, destaca por su piedad y mesura, a diferencia de los aqueos, cuya gesta comienza con cólera y termina en impiedad–, Apolo interviene e interpela a los mismos dioses: «Sois, oh dioses, crueles y maléficos. Héctor siempre os ha ofrecido sacrificios y ustedes lo dejáis en tal deshonra. Vosotros tomáis partido por Aquiles, en el que no hay gusto por la Justicia, que es duro, brutal y salvaje como el león que se arroja sobre el rebaño. Ha echado de sí la compasión y no conoce temor alguno. Esto no es en absoluto el obrar de los hombres que han recibido de las Moiras un

corazón paciente. Él, sin embargo, arrastró el cadáver de Héctor. Verdaderamente esto no es hermoso ni bueno; debimos haberle dejado sentir nuestra Ira, aun cuando es de sangre noble, pues en su rabia insulta a lo que no es más que insensible tierra»³.

En este interesante pasaje podemos reconocer ya algunos elementos fundamentales de lo que después sería conocido como Tradición Occidental. En primer lugar, la aparición de una ética, fundamentada en una naturaleza –ese «corazón paciente»– dada, no creada ni convenida por el hombre sino por lo Divino (las *Moiras* o *Parcas*, hijas de Zeus y de Themis –la Ley–, representación del destino) y que incluso puede erigirse en independiente de la arbitrariedad del mito. Es a través de este bien humano, dado y, por tanto, natural, que pueden juzgarse las acciones de los hombres y censurarse cuando no son «hermosas ni buenas».

Franz Dirlmeier, en su introducción a la edición de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, no solo considera al Canto XXIV como «uno de los más antiguos testimonios de la ética europea», sostiene además «que este testimonio puede ser traducido palabra por palabra al lenguaje de Aristóteles: Aquiles no procede de forma correcta (“no como debe de ser”, diría Aristóteles una y otra vez). ¿Qué sería entonces lo correcto? No la mera ley rígida, sino la Justicia: refrenar el *Thymos*, ser mesurado donde corresponda, tener respeto y pudor y –sobre todo– ser “mejor y más hermoso”. Este testimonio del siglo VIII a. C. nos muestra también que Aristóteles es un receptáculo (pero que, como se verá luego, no recibe todo) de las antiguas tradiciones griegas. Con frecuencia eso ha sido mencionado de forma demasiado sumaria, por cierto, y pocas veces se ha demostrado de forma metódica. Pero este documento enseña algo aún más importante, a saber: tenemos que contar en el ámbito de la ética ciertamente con un rico desarrollo, pero no en menor medida con fuertes continuidades, pues el alma humana –queremos usar discretamente este concepto [...]– se mantiene constante de forma extraordinaria [...]; entre los griegos aún más que en los pueblos de sustrato más poroso. Esto se revela, por ejemplo, en la continuidad de su lengua literaria desde el siglo IV hasta la llamada lengua pura de la Grecia actual y también en el arte pictórico de los bizantinos, que sería incomprensible de no saberse que los artistas apuntaban a un *Eidos* platónico que es invariable»⁴.

Tenemos entonces un *eidos* invariable, una esencia, que es un ordenamiento a un fin (i. e. *physis* o naturaleza), que en el hombre se refiere a lo que es bello y a la vez bueno. Es la *kalokaghatía*, esa «unión tan típicamente griega entre belleza y bondad», en palabras de Wladyslaw Tatarkiewicz, al comentar una aforismo de la poeta Safo⁵.

3. *Iliada*, XXIV, 33-54.

4. Franz DIRLMEIER, «Einleitung», en ARISTÓTELES, *Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie Verlag, 1991, p. 245. La traducción es nuestra.

5. Wladyslaw TATARKIEWICZ, *Historia de la Estética. I. La Estética Antigua*, Madrid, Akal, 2000, p. 38.

Así, la poesía griega arcaica empezaba a vislumbrar aquello que la reflexión metafísica ulterior –y especialmente la escolástica tomista– denominaría trascendentales: *unum*, *verum* y *bonum* (*pulchrum*), esas propiedades del Ser estrechamente ligadas e inseparables.

Buena parte de responsabilidad en el olvido de estas verdades, especialmente desde la aparición de las llamadas «ciencias sociales» y de la antropología, le corresponde al relativismo culturalista, que podría sintetizarse en la del famoso *dictum* de Franz Boas (1858-1942): «La civilización no es algo absoluto sino [...] relativo, nuestras ideas y concepciones son solo verdaderas hasta donde llega el ámbito de nuestra civilización».

Si bien es cierto que, como demuestran Emile Benveniste y Lucien Febvre⁶, el término civilización tiene un origen histórico definido, remontándose al mundo ilustrado del siglo XVIII –y lleva, por tanto, una huella ideológica marcada, que al concebir la civilización como proceso de progreso se diferencia de la idea clásica de policía–, cabe preguntarse hasta qué punto son válidas esas afirmaciones.

Como sabemos, aunque algunos lo consideren como un gran logro de la llamada posmodernidad, el relativismo es bastante antiguo y se remota a los sofistas con los que Sócrates polemizaba en la Atenas del siglo V a. C. Es en este ambiente, donde surge ese peculiar «excursus sobre el poder de la costumbre en el mundo» que Heródoto realiza en el libro III –*Talia*– de su *Historia*: «[D]urante el reinado de Darío, este monarca convocó a los griegos que estaban en su corte y les preguntó que por cuánto dinero accederían a comerse los cadáveres de sus padres. Ellos respondieron que no lo harían a ningún precio. Acto seguido Darío convocó a los indios llamados Calatias, que devoran a sus progenitores, y les preguntó, en presencia de los griegos, que seguían la conversación por medio de un intérprete, que por qué suma consentirían en quemar en una hoguera los restos mortales de sus padres; ellos entonces se pusieron a vociferar, rogándole que no blasfemara. Esta es pues, la creencia general; y me parece que Píndaro hizo bien al decir que la costumbre es reina del mundo»⁷. Lo que a primera vista podría parecer como un alegato en defensa del relativismo, no es más que una defensa del respeto de las costumbres, cosa que Heródoto no vacila en señalar, pues esta anécdota se enmarca en la condena de la locura de Cambises «al burlarse de las cosas sagradas y sancionadas por la costumbre»⁸. Más aún, si bien las costumbres funerarias son relativas y varían entre los pueblos, en lo que tanto griegos como calatias están implícitamente de acuerdo es en el deber de honrar a los muertos. Ese acuerdo revela un deber dado, no sujeto a discusión ni a relativismo.

6. Emile BENVENISTE, *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1975, pp. 209-218.

7. *Talia*, 38, 201-203.

8. *Ibid.*, 38, 200.

zación. Lejos está este episodio de las *Historias*, surgido de la observación real del hombre y sus tradiciones, del relativismo puramente mental y de gabinete de sofistas contemporáneos como Protágoras y Gorgias.

Recientemente, la llamada psicología positiva –surgida del fracaso clamoroso de psicoterapias subjetivistas y/o antihumanistas–, se embarcó, de la mano de su principal representante Martin Seligman, en una indagación sobre un concepto largamente olvidado en la escena mediática y en la academia secular contemporáneas: la virtud. Fruto de esta empresa, salió a la luz en 2004 el libro *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, escrito en colaboración con Christopher Petersen. Allí, confiesan lo siguiente: «Dirigidos por Catherine Dahlsgaard, leímos a Aristóteles y a Platón, Santo Tomás de Aquino y San Agustín, el Antiguo Testamento y el Talmud, Confucio, Buda, Laozi, Bushido (el código de los samuráis), el Corán, Benjamin Franklin y los Upanishads, unos doscientos catálogos de virtudes en total. Para nuestra sorpresa, en casi todas estas tradiciones que se remontaban a más de tres mil años y cubrían toda la faz de la Tierra se valoraban seis virtudes»⁹. El filósofo argentino Martín Echavarría juzga este curioso intento de retornar a las virtudes de la siguiente forma: «Claramente se descubren detrás de esta clasificación las clásicas virtudes cardinales [...]. ¿Era necesario para encontrarlas recurrir a un proceso de investigación tan trabajoso y experimentalmente muy objetable? ¿El análisis de los objetos de las virtudes, basado en la experiencia moral espontánea, tal como lo hacía la moral clásica, no hubiera conducido a un resultado semejante, o incluso superior?»¹⁰.

Sea lo que fuere, queda claro que tanto desde la experiencia moral espontánea, cuyos hallazgos son refrendados por la tradición clásica, como para extravagantes investigaciones signadas por una suerte de prurito empirista, como la de Seligman y Petersen, existe, al margen de la diversidad de culturas y tradiciones, un núcleo indiscutible de bienes dados, previos al consenso, en el que todos los seres humanos parecen estar de acuerdo¹¹. En este punto, resultan extremadamente interesante el caso de las llamadas preculturas –pueblos nómades dedicados a la recolección inferior–, estudiadas por Vicente Rodríguez Casado, que, al margen de su supuesto «primitivismo», poseen tradiciones éticas bastante elaboradas: creencia en un Dios único, distinto del mundo, providente y paternal, defensa de la familia como célula básica de la sociedad, matrimonio indisoluble –entre los fueguinos– cuyo fin es la procreación y crianza de los hijos, e incluso defensa de la propiedad privada¹².

9. Martín F. ECHAVARRÍA, *De Aristóteles a Freud. Ensayo filosófico de historia de la psicología*, Lima, VE, 2008, pp. 112-113.

10. *Ibid.*, p.113.

11. Este fondo común que expresa la moral natural del hombre es a lo que Clive Staples Lewis denomina *tao* en *The Abolition of Man*.

12. Vicente RODRÍGUEZ CASADO, «Las llamadas preculturas», en *Libro de Homenaje a Aurelio Miró Quesada Sosa*. Tomo II, Lima, P. L. Villanueva, 1987, pp. 735-748.

Sin embargo, el mayor desarrollo de la especificación de la virtud como fin del hombre y, por tanto, naturaleza suya, corresponde a lo que se ha conocido como tradición socrática o socratismo.

3. La tradición socrática

Se ha caracterizado al socratismo como una suerte de actitud filosófica básica, tendiente a buscar la definición de las cosas, aquello que las hace ser ellas mismas y no otras, y que –aunque anunciada por los presocráticos en su búsqueda del *arjé* o principio de todas las cosas– es representada por Sócrates de Atenas (m. 399) y que los grandes pensadores griegos posteriores como Platón y Aristóteles compartirían, al margen de sus diferencias particulares.

Pero para antes de adentrarnos en la filosofía, ese legado principalísimo de la Tradición occidental, conviene desentrañar el contexto en el que aquella haría su aparición. Tenemos una primer reflexión pre-filosófica, el *Μυθος*, el *mythos*, el discurso que pretendía explicar el mundo mediante categorías sagradas y tradicionales. No es por eso desdeñable, ya que el mismo Aristóteles llega a decir que «también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo»¹³. El afán por explicaciones y la capacidad de asombro con respecto a la riqueza multiforme de la realidad son comunes tanto al mitógrafo como al filósofo. Los mitos no son simples mentiras, según Platón, sino que esconden verdades profundas. De ahí que Sócrates, en el *Fedón*, luego de defender la inmortalidad del alma, nos hable del hermoso riesgo del mito, como garantía de verdad, confesamente incierta pero de gran valor intuitivo: «vale la pena correr el riesgo de creerlo así, pues es hermoso el riesgo»¹⁴.

La rica mitología griega encerraba, en su variedad a veces chocante y contradictoria, una reflexión incomparable sobre el mayor de los misterios: el hombre, en palabras de Sófocles. ¿Pero qué hizo que esta mitología diese paso a formas más elaboradas y racionales, a diferencia de otras culturas, que se mantuvieron en el círculo del discurso sagrado?

Deben señalarse dos factores que enriquecieron el horizonte humano de la Grecia clásica, particularmente entre los jonios, tanto de Ática como del Asia Menor. En primer lugar aquello que Moses I. Finley, define como la «revolución religiosa» de la *Ilíada* y la *Odisea*, que transformó a los viejos dioses de la naturaleza en hombres y mujeres, con órganos y pasiones humanas. Este gesto reclamaba audacia y un orgullo máximo de la propia humanidad. «Después de crear a los dioses de esta suerte, el hombre homérico se decía a sí mismo semejante a los

13. *Metafísica*, I, 2, 982b.

14. *Fedón*, 114d.

dioses»¹⁵. «En los siglos sucesivos se desplegó el milagro que fue Grecia. Por haber Homero convertido a los dioses en hombres, el hombre aprendió a conocerse a sí mismo»¹⁶. Por otro lado, como señala Walter Ong, reseñando las investigaciones de Eric Havelock: «Havelock [...] demostró de manera contundente cómo los inicios de la filosofía griega estuvieron relacionados con la estructuración del pensamiento originada por la escritura [...]. [A]tribuye el predominio del pensamiento analítico griego a la introducción de vocales en el alfabeto. El alfabeto original, inventado por pueblos semíticos, consistía únicamente en consonantes y algunas semivocales. Al introducir las vocales, los griegos alcanzaron un nuevo grado de transcripción visual, analítica y abstracta del esquivo mundo del sonido. Este logro presagiaba sus posteriores hazañas intelectuales de la abstracción y las llevó a la práctica»¹⁷.

Así, premunidos del humanismo homérico y de la capacidad de abstracción que les había otorgado la invención del alfabeto, estuvieron los griegos arcaicos a punto para, en los prolegómenos de la aparición de la filosofía, conformar el arquetipo humano fundamental de Occidente, el *homo teoreticus*, definido por Juan Vergara como «el hombre que contempla el cosmos, como un todo bella y armónicamente ordenado, se asombra, escucha el canto de las musas y, teniendo el oído dispuesto a lo que revelan los dioses, entona su poesía y pregon a su pensar filosófico; son los poetas los principales encargados de esta transmisión»¹⁸.

Luego, en palabras de Carlos García Gual, «[e]un determinado momento de crisis de las creencias los griegos se lanzaron a repensar una nueva comprensión del mundo con ideas, en busca de una verdad sin fabulaciones, una *alétheia* válida para dar explicación o razón del cosmos con argumentos lógicos. Y así surgió la filosofía y su tradición dialéctica»¹⁹. Había nacido la filosofía.

Los presocráticos se distinguieron por buscar el *arjé*, aquel primer principio fundamental de toda la realidad: la causa. Aunque las respuestas variaron, fueron haciéndose cada vez más metafísicas, es decir, más «abstractas», inmateriales y profundas.

Sin embargo, para el siglo V a de C., la reflexión filosófica había ido dejando paso a una enseñanza retórica, centrada en la utilidad social del conocimiento, y que

15. Moses I. FINLEY, *El mundo de Odiseo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 186.

16. *Ibid.*, p. 195.

17. Walter J. ONG, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 35.

18. Juan VERGARA DEL CARRIL, «El fracaso de la Revolución», *Jornadas de Humanidades de La Reja*, Seminario Internacional Nuestra Señora Corredentora, Provincia de Buenos Aires 21 de julio de 2011 (Conferencia grabada).

19. Carlos GARCÍA GUAL, «Presentación», en William Keith Chambers GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega I*, Barcelona, RBA, 2005, p. IV.

pronto fue derivando en el primer relativismo que la historia del pensamiento conocería, la llamada sofística. Tenemos a Protágoras, antropocéntrico y agnóstico: «El hombre es la medida de todas las cosas», «acerca de los dioses yo no puedo saber si existen o no, ni tampoco qué forma puedan tener. Hay muchos impedimentos para saberlo, la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida humana»; a Gorgias, escéptico radical y nihilista: «Nada existe. Aun en el caso de que algo exista, no podría ser conocido y aun cuando pudiese ser conocido no podría ser comunicado ni explicado a otros»; y a Calicles, quien al parecer repetiría las ideas del Trasímaco de *La República* de Platón, reivindicando la ley del más fuerte, pues «allí radica lo bello y lo justo»²⁰.

Ante esto, Sócrates reacciona, buscando la definición, el *eidos*, es decir la esencia de las cosas, aquello que hace que las cosas sean ellas mismas y no otras y que por tanto se pueda refutar el relativismo. Es algo universal y objetivo, no sujeto a las opiniones de los hombres. Bajo estas premisas y con un método consistente con ellas, es que se puede descubrir el sentido de la vida del hombre, su fin: el cultivo de la *areté*, de la virtud, especialmente de la sabiduría y la justicia.

Para Platón, las esencias se encuentran en el mundo suprasensible de las Ideas, las cosas de este mundo son como reflejos o copias de estas Ideas o Arquetipos, por participación de la Idea suprema, que es el Bien; según Aristóteles, en cambio, pueden descubrirse en las cosas mismas, mediante abstracción, no existen fuera del mundo como sostenía Platón. Ambos, sin embargo, no solo comparten la búsqueda socrática de las esencias, sino también un afán por ir hacia el Principio de todo Principio.

Particularmente Aristóteles se propone buscar una sabiduría tan elevada que podría considerarse como «impropia del hombre»²¹, una «ciencia divina»²², que lo lleva a contemplar al Motor Inmóvil, aquel Ser supremo, plena vida y plena felicidad, el *Nous Noeisos*: la mente que se piensa a sí misma y que posee una «vida íntima y sublime [...]. Para hacernos cargo de la suma perfección y felicidad de la vida divina, pensemos en esos brevísimos momentos de extraordinaria felicidad de que a veces disfrutamos. Pues bien, dice Aristóteles, esa felicidad, que nosotros no podemos obtener establemente, la posee Dios siempre, gozando de los deleites más superiores. ¿Cuáles son éstos? Son el ejercicio perfecto de lo más perfecto de nuestro ser, que es la inteligencia»²³. Siendo la actividad intelectual lo mejor y más deleita-

20. La mejor edición en español que compendia los fragmentos supervivientes de un numeroso elenco de sofistas es ANTIFONTE *et al.*, *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, Gredos, 2002.

21. *Metafísica*, I, 2, 982b.

22. *Ibid.*, I, 2, 983^a.

23. Ismael QUILES, *Aristóteles. Vida, doctrina y escritos*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1952, p. 109.

ble, deberá ser también el fin del hombre, su felicidad o eudemonía: la perfección de aquello que le es más propio y lo especifica de los animales, la inteligencia, que solo se pone en acto ante la verdad, que es su objeto. El fin del hombre sería entonces la contemplación de la verdad.

4. La novedad del cristianismo

Aunque, como acabamos de ver, muchos de los aportes metafísicos y éticos del pensamiento clásico, así como la actitud filosófica fundamental que hemos denominado socratismo no solo no se encuentran reñidos con la Revelación cristiana, sino incluso son bastante semejantes, la aparición del cristianismo en el mundo clásico se inició bajo el signo de la ruptura. Tenemos, por ejemplo, las sugerentes críticas del polígrafo helenístico Luciano de Samosata, quien «califica a los cristianos de infelices, convencidos de que son inmortales; desprecian la muerte, que muchos afrontan voluntariamente. Adoran a un sofista crucificado y conforman su vida a sus enseñanzas. Desprecian los bienes, que usan en común, cualquier impostor se pude enriquecer con ellos rápidamente»²⁴. Entre los textos de polémica anticristiana, frecuentes durante el periodo de proscripción imperial, destaca el *Discurso verdadero* de Celso, que llega a hablar de una «raza nueva de hombres nacidos ayer, sin patria ni tradiciones, asociados entre sí contra todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos por la justicia, universalmente cubiertos de infamia, pero autoglorificándose con la común execración: son los Cristianos»²⁵.

Para entender las razones de tan agudo rechazo es menester repasar los fundamentos teológico-políticos sobre los que se fundaba el Imperio Romano. Para Varrón existían tres tipos de teología: teología mítica (propia de los poetas), teología física (propia de los filósofos) y la teología civil, que correspondía a los pueblos y más propiamente a los *principes civitatis*. La *religio* era entonces una construcción basada en el acervo tradicional, pero cuya principal finalidad era política. Era la mente dividida del mundo clásico, reflejada en la idea de Antístenes de que convienen muchos dioses para el *nomos* (es decir, el orden legal), pero solo hay uno para la *physis*. Nada más opuesto al cristianismo, *religio* que tenía que ver con la verdad y no toleraba mitos convertidos en verdades políticas o socialmente utilitarias, pero confesadamente falsas o inciertas al fin y al cabo. «Esta concepción de que los dioses fueron instituidos por la sociedad política irritaba a San Agustín»²⁶.

24. José María BLÁZQUEZ, «Las creencias en la Roma Imperial», en José Manuel ROLDÁN, José María BLÁZQUEZ y Arcadio del CASTILLO, *Historia de Roma II*, Barcelona, RBA, 2009, p. 496.

25. CELSO, *El discurso verdadero contra los cristianos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 19.

26. Eric VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 110.

Según Eric Voegelin, Celso «[e]ntendía el problema existencial del politeísmo; y sabía que la desdivinización cristiana del mundo significaba el fin de una civilización y que transformaría de manera drástica las culturas étnicas de la época»²⁷.

Charles Norris Cochrane, por su parte, abunda en la contraposición entre la religión política imperial y el cristianismo: «[El Imperio de Augusto] no fue más que la culminación de un esfuerzo que había comenzado, con siglos de anterioridad, en la Hélade: el de crear un mundo que consintiera seguridad a la civilización. La historia del cristianismo grecorromano se resuelve en gran parte en crítica del referido empeño y de las ideas en que se basó: esto es, si era hacedero alcanzar una meta de libertad, paz y seguridad permanentes mediante la acción política, y, por modo especial, mediante la sumisión a la “virtud y fortuna” de un jefe político. Censuraron los cristianos tal idea, con vigor y persistencia uniformes. Para ellos, el Estado, lejos de constituir el sumo instrumento de la emancipación y perfectibilidad humanas, era camisa de fuerza justificable cuando más como “remedio para el pecado”. Estimaban que considerarlo de otra suerte era incurrir en la más grosera superstición»²⁸.

La teología política cristiana tendía, entonces, a la desdivinización del mundo político y social: «Ése es el fin de la teología política en el cristianismo ortodoxo. La organización del poder de una sociedad política no puede representar en la tierra el destino espiritual del hombre en el sentido cristiano; sólo la Iglesia puede hacerlo. La esfera del poder se desdiviniza por completo; se hace temporal. La doble representación del hombre en la sociedad a través de la Iglesia y el Imperio persistió durante la Edad Media. Los problemas específicamente modernos de representación se relacionan con la redivinización de la sociedad»²⁹. Así, el cristianismo, con el *regnum meum non est de hoc mundo*, salvaguardaba a la persona y a la sociedad humana de la tiranía del inmanentismo político, que procuraba sacrificarlas en aras de una mayor perfección social o política en el orden temporal.

En lo que respecta a la reflexión filosófica, el cristianismo trae al pensamiento clásico nuevos problemas: la creación *ex nihilo*, las peculiares relaciones entre eternidad y tiempo y, principalmente, la idea clara de un Dios personal y providente. Para Eric Voegelin: «La experiencia de la reciprocidad en la relación con Dios, de

27. *Ibid.*, p. 126.

28. Charles Norris COCHRANE, *Cristianismo y cultura clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, pp. 7-8. Esta visión negativa del Estado por parte de la Iglesia cristiana exige matices necesarios. Muy tempranamente, como se ve en la idea paulina de los príncipes como ministros de Dios (Rom, 13: 1-7), se establece la doble condición del poder político, como temporal –y por tanto desdivinizado– pero a la vez instituido por Dios, es decir, sagrado en cuanto a su origen, y por tanto no susceptible de ser «superado» o amenazado arbitrariamente. Hay aquí una manifestación más de la profunda verdad cristiana de la *analogía entis*, aplicada a las relaciones entre el poder humano y el Divino.

29. Eric VOEGELIN, *op. cit.*, pp. 131-132.

la *amicitia* en el sentido tomista, de la gracia que impone una forma sobrenatural a la naturaleza del hombre, es la diferencia específica de la verdad cristiana»³⁰.

La reflexión trinitaria de san Atanasio serviría, según Charles Norris Cochrane, para remontar el callejón sin salida de la filosofía clásica precristiana, al buscar el *arjé* del cosmos en la naturaleza misma: «Tuvo él por evidente que, si la especulación grecorromana había ido a dar en insolubles enigmas, ello había sido resultado inevitable de su admisión de un punto de partida vicioso o defectuoso»³¹. Para Atanasio, en cambio, el *arjé* estaba fuera de la naturaleza: «Reclamaba él que en el nuevo arjé o punto de partida se reconociera un principio que, a causa de su carácter único, trascendía los normales procesos de aprehensión. Para captarlo, pues, se necesitaba un vigoroso esfuerzo de pensamiento y de imaginación; y era, en particular, necesario expulsar de la mente los antropomorfismos de la ciencia pagana [...]. A este fin, busca Atanasio comunicar su sentido del principio divino, aprehendido por una parte como manantial del Ser o Existencia, por otra como su manifestación en el Verbo u Orden del universo: en el lenguaje religioso Dios Padre y Dios Hijo»³².

Otro aporte importante tiene que ver con la aparición de la historia. Como se ha señalado en múltiples ocasiones, para la filosofía griega la historia no poseía ni unidad ni consistencia. Sería con la irrupción del cristianismo que podemos hablar de la posibilidad de una filosofía de la historia. En este punto se destaca el rétor y futuro obispo cristiano Aurelio Agustín de Hipona. Según J. Ferrater Mora, en su obra se vislumbran problemas inéditos en la historia del pensamiento, que marcarían la reflexión filosófica hasta nuestros días: «1. La razón por sí sola no puede entender el cristianismo, pero sin la razón el cristianismo no podría ser entendido. 2. Una concepción que afirma a la vez la naturaleza insuficiente y el carácter decisivo del tiempo y el mundo. 3. Vivir en una época en la cual la crisis histórica alcanza su exasperación pero en la que, a la vez, se vislumbra la posibilidad de vencerla»³³.

Por otro lado, tanto las masas pobres como los sectores acomodados e intelectuales quedaron cautivados, luego de muchas perplejidades, con la Imagen del Perfecto Justo crucificado, inaudita para Platón³⁴, y que se aprestarían a cantar en los

30. *Ibid.*, p. 99.

31. Charles Norris COCHRANE, *op. cit.*, p. 353.

32. *Ibid.*, pp. 355-356.

33. José FERRATER MORA, *Cuatro visiones de la historia universal*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967, p.18.

34. En el libro segundo de *La República*, Glaucón, queriendo llevar a Sócrates a que realice un elogio de los bienes de la virtud en sí misma, le presenta el caso extremo del perfecto justo, aquel que siendo extremadamente virtuoso deba parecer a los ojos del pueblo como extremadamente injusto: «Despojémoslo de todo, pues, excepto de la justicia. Y concibámoslo en la condición opuesta a la del anterior: que, sin cometer injusticia, posea la mayor reputación de injusticia. A fin de que, tras haber sido puesta a prueba su consagración a la justicia en no haberse ablandado por causa de la mala repu-

oficios de la Pasión en el himno *Vexilla Regis* de Venancio Fortunato: *Vexilla regis prodeunt, fulget Crucis mysterium, Quia vita mortem pertulit, Et morte vitam protulit, O Crux, ave, spes unica*³⁵. «[V]ieron en el sacrificio del Justo», dice Eugenio D'Ors, «aceptando en el Huerto de Olivos el cáliz del dolor que el Ángel del Señor le ofrecía, la culminación del sentido de sacrificio ejemplarizado por Sócrates, al beber la cicuta por respeto a la ley. Porque fue, sobre todo, este sentido de sacrificio –más aún que el de vindicación de los humildes, de los tristes, de los afligidos, de los perseguidos, de los esclavos; más aún que la satisfacción de ciertos iniciados en la superior sabiduría– el que ganó, con incremento maravillosamente rápido, almas al Cristianismo, y con las almas, tierras»³⁶.

No obstante el cruento conflicto inicial con la *theologia civilis* del Imperio, el cristianismo supo apreciar la herencia cultural y filosófica del mundo clásico: «No podemos omitir en este punto la consideración de la famosa oración de san Basilio acerca del estudio de la literatura y poesía griegas y de su valor para la educación de la juventud cristiana. Este documento fue la base de toda la educación cristiana superior durante siglos»³⁷.

Ya desde los inicios de la filosofía cristiana, con san Pablo y Justino el Mártir, se puede entrever algo del esfuerzo multiseccular de la patrística, del monacato y de la escolástica: convertir aquella riquísima tradición metafísica y ética de los precristianos en *praebula fidei* de inestimable valor para la Revelación y la consecuente acción de la gracia en los hombres.

La síntesis clásico-cristiana acabaría por ser el núcleo de lo que llamamos Tradición Occidental. Charles Maurras, en su estilo tan propio, valora así la armonía entre el mundo clásico y el cristiano: «Las tradiciones helenolatinas son tan inocentes como el genio católico romano medieval. Los padres de la revolución están en Ginebra, en Wittenberg, más antiguamente en Jerusalén; provienen del espíritu judío y de las variedades de cristianismo independiente, nacidas en los desiertos orientales o en los bosques germánicos, hogares diversos de la barbarie»³⁸.

tación y de todo lo que de ésta se deriva, permanezca inalterable hasta la muerte, pareciendo toda la vida injusto aun siendo justo, de esta suerte, llegados ambos al punto extremo, de la justicia uno, de la injusticia el otro se podrá juzgar cuál de ellos es el más feliz [...]. Ellos dirán que el justo, tal como lo hemos presentado, será azotado y torturado, puesto en prisión, se le quemarán los ojos, tras padecer toda clase de castigos será empalado y reconocerá que no hay que querer ser justo, sino parecerlo», PLATÓN, *Obras completas IV. República*, Madrid, Gredos, 1988, p. 110.

35. Avanzan las banderas del Rey, refulge el misterio de la Cruz, en que la vida padeció muerte y con su muerte nos dio vida. ¡Salve, oh Cruz, única esperanza!

36. Eugenio D'ORS, *La civilización en la historia*, Madrid, Criterio Libros, 2003, pp. 90-91.

37. Werner JAEGER, *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p.107.

38. Rubén CALDERÓN BOUCHET, *Nacionalismo y revolución (en Francia, Italia y España)*, Buenos Aires, Huemul, 1983, p. 223.

5. Los fantasmas de la deshelenización

No existió, por cierto, unanimidad en torno a la valoración positiva de la síntesis clásico-cristiana. En el siglo III, desde los márgenes de la heterodoxia, Tertuliano se hacía la siguiente pregunta: ¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? A fines del siglo XIX, el abate francés Lucien Laberthonnière (1860-1932), contraponía el «realismo cristiano», expresado en la fe viviente al «idealismo griego», cargado de intelectualismo y abstracción. El movimiento modernista –del que Laberthonnière formaba parte– pretendía recluir a la fe al ámbito del sentimiento religioso, desechar la filosofía clásica y autonomizar una razón inmanentista, calcada de los filósofos idealistas y racionalistas modernos. Más temprano que tarde, san Pío X pudo percatarse de la gravedad del asunto y señaló muy agudamente el núcleo filosófico del modernismo. No era simplemente una herejía más, como tantas que habían aparecido a lo largo de los siglos, sino era el «compendio de todas las herejías» (I.6)³⁹, porque atacaba no solamente la fe, sino la razón misma: «Esta filosofía recluye a la razón humana en el ámbito de los fenómenos, es decir, en la apariencia que presentan las cosas y las formas de esa apariencia, afirmando que la razón no tiene ni derecho ni facultades para traspasar los límites de la apariencia. En consecuencia, es incapaz de elevarse hacia Dios, ni puede conocer su existencia a través de las cosas que se ven» (I.1)⁴⁰. Más aun, como remedio contra ese ataque generalizado propone: «A los maestros advertimos que tengan por seguro que, abandonar al de Aquino, especialmente en metafísica, da lugar a graves daños» (III.I)⁴¹. Para el Papa Sarto estaba claro, entonces, que solo podrían seguirse males del abandono del pensamiento de santo Tomás de Aquino, de aquella cumbre del socratismo, que, si nos atenemos a la interpretación de Cornelio Fabro, logra armonizar a Platón con Aristóteles.

Casi cien años después, otro sumo pontífice recordaba la importancia fundamental del pensamiento clásico para la Iglesia en un discurso memorable y profundo, pero cuya repercusión se vio ensombrecida por el ruido mediático y la polémica. Nos referimos a *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, el discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, pronunciado el 12 de septiembre de 2006⁴². Allí

39. SAN PIO X, «*Pascendi Dominici gregis*. Carta Encíclica sobre las doctrinas del modernismo», 8 de septiembre de 1907, *Escritos doctrinales*, Madrid, Ediciones Palabra, 1973, p. 274. La expresión latina usada por el Papa es *omnium haereseon conlectum*. *Conlectum* remite también al vertedero o colector de desagües.

40. *Ibid.*, p. 197.

41. *Ibid.*, p. 292.

42. BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones. Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre de 2009, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe20060912_university-regensburg_sp.html (Consulta: 9-VII-2014).

señala lo siguiente: «El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad [...]. En realidad, este acercamiento había comenzado desde hacía mucho tiempo. Ya el nombre misterioso de Dios pronunciado en la zarza ardiente, que distingue a este Dios del conjunto de las divinidades con múltiples nombres, y que afirma de él simplemente “Yo soy”, su ser, es una contraposición al mito, que tiene una estrecha analogía con el intento de Sócrates de batir y superar el mito mismo».

Puede verse entonces una semejanza de base entre ambas tradiciones, que sería afirmada y defendida por la Iglesia, pero que no dejaría de suscitar oposiciones entre algunos sectores: «A la tesis según la cual el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana se opone la pretensión de la deshelenización del cristianismo, la cual domina cada vez más las discusiones teológicas desde el inicio de la época moderna. Si se analiza con atención, en el programa de la deshelenización pueden observarse tres etapas que, aunque vinculadas entre sí, se distinguen claramente una de otra por sus motivaciones y sus objetivos».

Estas tres etapas serían la Reforma protestante (s. XVI), la teología liberal (s. XIX) y la «inculturación» del siglo XX y XXI. La primera, fideísta, la segunda, racionalista y científicista, y la tercera, relativista. Las tres comparten ese mismo afán de «purgar» al cristianismo de sus relaciones con la razón y acaban generando un proceso de autodemolición de la Iglesia, bajo la faz bifronte del relativismo y del fundamentalismo, dos caras de la misma moneda irracionalista y deshelenizante, que trata de separar a Dios del *logos*, sea para aniquilarlo en la esfera de lo íntimo e incommunicable, sea para convertirlo en un ídolo pletórico de arbitrariedades.

Benedicto XVI concluía su discurso con llamado de alerta contra las consecuencias de este proceso: «Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo».

El tiempo dirá si sus clamores contra la deshelenización fueron escuchados. Parece ser, por el contrario, que un cristianismo radicalmente deshelenizado, relativista y sentimental se difunde en ciertos ámbitos, quizá dispuesto a convertirse en una suerte de *theologia civilis* «débil» de un Estado Mundial informal y globalizado en ciernes.